

La Primera Guerra Pelagiana¹

RESUMEN

Pelagio y Agustín fueron dos vidas hermanas empujadas a un único destino, abocadas al enfrentamiento. Surgidos de rincones perdidos del imperio romano alcanzaron la cima esplendente de su mismo centro. El núcleo de su agria controversia fue la relación entre la libertad y la gracia. Pelagio seguía la tradición clásica de la libertad como esencia del ser humano. Agustín promovía la innovación cristiana de la necesidad de la gracia de Dios en Cristo. Defender la gracia ninguneaba la libertad, anulaba al hombre, decía el primero. Exaltar la libertad aniquilaba la gracia, la esencia del cristianismo, replicaba el segundo. Los dos intuían que la solución estaba en encontrar el equilibrio. En el fragor de la batalla tal vez ninguno la halló.

PALABRAS CLAVE: Agustín, Pelagio, naturaleza, gracia, libertad, pecado, Escritura.

ABSTRACT

Pelagius and Augustine were two twin souls pushed towards a sole destiny, doomed to confrontation. Emerging from lost corners of the Roman Empire they reached the bright peak of its very center. The core of their bitter controversy was the relationship between freedom and grace. Pelagius followed the classical tradition of freedom as the essence of human being. Augustine promoted the Christian innovation of the need for God's grace in Christ. Defending grace meant to refuse freedom, destroyed man, said the first. Exalting freedom annulled grace, the essence of Christianity, replied the second. They both felt that the solution was to find balance. In the heat of battle may be no one found it.

KEYWORDS: Augustine, Pelagius, nature, grace, freedom, Sin, Scripture.

¹ Este artículo es un extracto de la tesis doctoral: “Naturaleza, gracia y libertad. La teología semipelagiana como vía media entre agustinismo y pelagianismo”, defendida por el autor en la Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, 24.V.2024.

I. SIERVO FRENTE A SIERVO

Justamente cuando parecía que en la cuestión donatista se avistaba la luz al final del túnel, tras la conferencia de Cartago entre obispos de ambos bandos convocada por mandato del emperador en el 411, decantada a favor de los católicos, con los edictos consiguientes antidonatistas de expropiación de iglesias, deposición de obispos, privación de fondos, además de multas a los seglares recalcitrantes, un nuevo tramo problemático empezaba a gestarse, oteándose recodos imposibles a lo largo del camino a recorrer. Se le llamó pelagianismo por el nombre del inspirador de la doctrina. La controversia decantará “la aportación agustiniana más destacable, que atravesará los siglos y eclipsará a menudo las otras facetas de su figura”².

1.1. Detonante

De no ser por el anacronismo, podríamos decir que la conexión entre Pelagio y Agustín habría merecido un capítulo de las *Vidas paralelas* de Plutarco, esa idea tan original de escribir biografías emparradas para destacar más nítidamente, por contraste, los claroscuros de cada personaje.

Pelagio era un monje o siervo de Dios, un asceta que en vez de retirarse de la sociedad, como sucedía frecuentemente, prefería fermentarla desde el interior. De origen britano, abarcando esto en tiempos prenacionalistas tanto una procedencia irlandesa, según destacaba san Jerónimo, como tal vez inglesa³. Su excelencia intelectual y moral harían de Britania para él un mundo pequeño, mucho más que para Agustín África, de modo que recaló en Roma hacia el 380, quizás como enseñante de derecho o teología, cruzándose entonces sin encontrarse con Agustín, que tuvo en esa década una estadía temporal en la ciudad eterna, primero de ida y luego de vuelta en su viaje exterior e interior entre Cartago y Milán. Dos completos desconocidos que ya

² LANCEL, S., *Saint Augustin*, Paris 1999, 458.

³ JERÓNIMO, *Comentario al profeta Jeremías*, Prólogo 4; AGUSTÍN, *Cartas* 186,1. Ver BROWN, P., *Agustín de Hipona*, Madrid 2001, 353.

apuntaban maneras, dos anonimatos en retroceso ante la pujanza de su ambición, que marcaría el futuro ideológico de Occidente⁴.

No será la última vez que sus personas se interfieran. Después del saqueo de Roma por las hordas visigodas de Alarico, en el 410, la Europa del imperio occidental dejó de ser un lugar tranquilo. La capital del mundo ya no podía mantener lejos el pillaje y el caos, el ambiente de orden dejaba de ser garantizado hasta en el mismísimo centro de aquel entonces. Las familias poderosas de Roma y del imperio tenderán a emigrar en busca de seguridad para sus vidas y bienes. E igualmente las personas deseosas de calma y meditación, que en buena parte dependían de las donaciones altruistas de los primeros. Por ejemplo, el britano, que ejercía un poderoso influjo en la aristocracia romana, que casaba el radicalismo moral cristiano con las virtudes tradicionales, la excelencia y la ejemplaridad. El imperio oriental parecía libre de las incursiones bárbaras, y además concentraba los orígenes de la fe cristiana... Pelagio encaminó hacia allí su destino.

Hipona fue la primera escala de su trayecto hacia Oriente, seguramente por oportunidad práctica anteponiéndola a otras rutas. Pero así es la vida, “la gran historia organizó la cita y la pequeña la rechazó”⁵, no pudieron encontrarse pues Agustín estaba fuera convaleciendo de una enfermedad y Pelagio iba de paso, ensöñando sobre todo la meta. Agustín le deseó buena estancia en su tierra diocesana⁶. Pero el hado se antojaba tozudo, se empeñaba en encarar a dos grandes rivales en el tiempo que les quedaba de vida y más allá. Coincidieron de nuevo en Cartago el año siguiente, el 411, uno preparando la

⁴ Sobre la aparición del pelagianismo, BROWN, *o.c.* 354-390; MASCHIO, E. A. dal, *San Agustín. El doctor de la gracia contra el mal*, Madrid 2015, 89-106; DRECOLL, V. H., «Pelagius, pelagiani»: MAYER, C. (ed), *Augustinus-Lexikon* 4, Basel 2018, 624-638; GROSSI, V., «Pelagio, pelagianos, pelagianismo»: BERARDINO, A. di (ed.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, 2, Madrid 1992, 1741-1745; LANCEL, *o.c.* 457-486; LUIS, P. de. *San Agustín. Al servicio de Dios en la Iglesia*, Madrid 2014, 127-132; PLINVAL, G. de, *Pelage. Ses écrits, sa vie, sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne 1943; PRETE, S., *Pelagio e il pelagianesimo*, Brescia 1961; TESELLE, E., «Pelagio, pelagianismo»: FITZGERALD, A. D. (ed.), *Diccionario de san Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos 2001, 1033-1043.

⁵ LANCEL, *o.c.*, 458.

⁶ *Cartas*, 146; *Actas del proceso contra Pelagio*, 52.

definitiva asamblea contra los donatistas y el otro demorando la marcha en una ciudad importante con contactos influyentes. Parece que supieron el uno del otro, se entrevieron en la distancia⁷, pero cada cual estaba demasiado enfrascado en sus asuntos para un intercambio personal que podía presumirse largo. Cuando finalmente, al cabo de unos meses, Agustín quedó más liberado, Pelagio ya había partido hacia Jerusalén.

El asceta se embarcó hacia Oriente sin barruntar que tras de sí iba a desatarse una tormenta, precisamente en la ciudad que dejaba. Un romano de buena familia, Celestio, discípulo del anterior e inmigrante como él, solicitaba la admisión al presbiterado en esa Iglesia. Pero un diácono, también refugiado como tantos otros en Cartago, Paulino de Milán –que escribirá no mucho después a petición de Agustín la *Vita Ambrosii*–, le acusó ante el tribunal diocesano de heterodoxia doctrinal. Básicamente, le imputaba:

“Que Adán fue creado mortal y pecase o no pecase estaba sujeto a la muerte. Que el pecado de Adán tan sólo a él perjudicó y no al género humano. Que la ley conduce al cielo lo mismo que el evangelio. Que antes de la venida de Cristo hubo hombres que vivieron sin pecado. Que los niños recién nacidos se hallan en el mismo estado que tuvo Adán antes de pecar. Que ni por la muerte o pecado de Adán perece todo el género humano ni por la resurrección de Cristo resucitan todos los hombres”⁸.

Podríamos glosar estas osadas ideas en que el pecado de Adán le concernía sólo a él, como toda culpa recae sobre quien la comete, y no a su descendencia; la naturaleza humana es mortal de por sí, independientemente de ningún pecado; los niños no son bautizados para lavar el pecado original, que no tienen, sino para su inclusión en la Iglesia; la salvación es un don de Dios que hay que aceptar y merecer, con las propias fuerzas y la ayuda del evangelio y la ley natural o veterotestamentaria.

Lo esencial del pelagianismo estaba pues escanciado. Sorprende en todo ello el fino cóctel de modernidad doctrinal cercana a no-

⁷ *Ibid.*, 46.

⁸ *Ibid.*, 23.

sotros, tradición clásica ética e innovación rupturista respecto de su tiempo. Los tres primeros puntos los asumiríamos hoy sin demasiado ruido: la aceptación de los géneros literarios bíblicos por parte de la Iglesia los convierten en manejables. El cuarto aspecto es el que nos haría vacilar, tanto ahora como ayer: es en el que más se apoyó Agustín y el que más defendieron sus adversarios, por supuesto cada uno en sentido contrario.

Las ideas de Celestio fueron condenadas por el tribunal eclesiástico. Dolido y decepcionado, se trasladó a Éfeso y allí logró ser ordenado como presbítero⁹. Es algo que sigue sucediendo hoy, candidatos rechazados en una diócesis u Orden son aceptados y promovidos en otra, así que cuánto más en tiempos pretecnológicos y de comunicación demorada.

Agustín se dio cuenta inmediatamente de su peligro potencial y luchará a brazo partido contra ellos. Hablará nada menos que de *pernitiosissima haeresis, inimici gratiae, dogma pestiferum*, personas engreídas que ignoran la justicia de Dios y la reemplazan por la propia. Según él, así prescindían de la redención de Cristo, reducido a mero ejemplo que entonces se puede tomar o dejar, con neutral suficiencia, eliminando por tanto de un plumazo el núcleo del cristianismo¹⁰.

1.2. Escaramuzas

Pelagio había sido bien recibido en Palestina. Pero entonces, en el 415, el presbítero hispano Orosio, venido a Hipona para recabar apoyo contra los priscilianistas, después de haberse entrevistado largamente con Agustín, llegó a Jerusalén enviado por éste para contactar con Jerónimo con las últimas informaciones sobre la condena de Celestio, que en buena medida incriminaban a su maestro. Consiguieron que el obispo Juan de Jerusalén convocara un sínodo local sobre la cuestión.

⁹ AGUSTÍN, *Cartas* 175,1; 176,4. La tradición atribuye a Celestio mayor radicalismo, habría afirmado: “la libertad se destruye si necesita ayuda ajena” (JERÓNIMO, *Cartas*, 135,5). Ver también CARUSO, G., «La pretesa di salvarsi da sé»: *Estudio Agustiniano* 53 (2018) 454.

¹⁰ *El espíritu y la letra*, 63; *El bien de la viudez*, 21; *Actas del proceso contra Pelagio*, 24; *La gracia de Cristo*, 2,25. También *Cartas*, 140,83; 178,1; 179,2ss; 182,3.

Pelagio, viéndose acorralado mantuvo sus principios teniendo buen cuidado en afirmar la necesidad de la gracia para la perfección humana y quedó libre de cargo. Se dedujo seguramente que era un enredo latino y no merecía la pena marearse con ello. Incluso Orosio se llevó un rapapolvo por exceso de celo¹¹.

En defensa del último aparecieron dos obispos provenzales, Héros de Arles y Lázaro de Aix, exiliados en Palestina por razones políticas (apoyo a la parte perdedora en una conspiración contra el emperador), que reiteraron la acusación contra Pelagio, sostenidos en ello por Jerónimo y el papa Inocencio. Ello condujo a un nuevo sínodo, ahora implicando a la provincia eclesiástica de Palestina, reuniendo en Dióspolis a catorce obispos. Pelagio tuvo que defenderse nuevamente, cada vez más asustado del cariz que tomaban las cosas, rechazando sobre todo que ideas que otros elaboraban para inculparle a él o a sus discípulos tuvieran necesariamente que atribuirsele.

La polémica retomaba la disputa en torno a la naturaleza mortal humana, la existencia del pecado original y la necesidad del bautismo de los niños, derivaciones prácticas más típicas de Celestio; pero en realidad la cuestión clave era si la impecabilidad era posible, esto es, vivir sin pecar, la consideración sobre el mérito y la gracia, que eran las especulaciones propias de Pelagio. Por el contrario, Agustín resaltaba cuidadosamente que la indudable capacidad teórica de bondad de la naturaleza había quedado mellada por el pecado original, que no era posible el bien sin la gracia divina.

Entonces, Pelagio se desmarcó todo lo posible de Celestio, pareció que hasta de sí mismo, rechazando que “la gracia y auxilio de Dios no se dan para cada uno de los actos, puesto que no es otra cosa que el libre albedrío o la ley y la doctrina”, esto es, no consiste en el don de la libertad y la revelación, como siempre había asegurado, sino algo en sí. Fue una concesión efectiva, quedó “reconocido como hijo de la Iglesia”¹². Además, pudo desautorizar a sus contrincantes como enemigos, notoriamente en el caso de Jerónimo, que “le malmiraba en

¹¹ Tuvo que escribir el *Liber apologeticus*. Ver DRECOLL, *o.c.*, 4,634; LANCEL, *o.c.*, 473.

¹² *Actas del proceso contra Pelagio*, 30.

cuanto rival”¹³, y plausiblemente respecto de Orosio y los poco fiables obispos galos desterrados. Con ello pues consiguió la absolución del sínodo y el reconocimiento de pertenecer plenamente a la comunión cristiana.

Agustín excusará de error a los obispos reunidos, justificando la declaración de absolución porque no se consideró la doctrina entera de Pelagio, sino sólo algunos interrogantes que le plantearon, aparte de que la traducción griega de las respuestas latinas (y ladinas) de Pelagio podía ser inexacta, e incluso que Pelagio intentaría sortear el peligro con afirmaciones vagas o equívocas o directamente mintiendo¹⁴.

Tras la angustia sufrida en el proceso, Pelagio escribiría al papa Inocencio una carta y una profesión de fe justificando su postura sobre la bondad de la naturaleza y negando querer eliminar la gracia¹⁵. Pero los adversarios latinos, liderados por eminencias tenaces (Agustín, Aurelio, Alipio), no se iban a dar por vencidos. En otros dos nuevos concilios, en Cartago y Milevi a lo largo del año 416, cada uno con una sesentena de obispos, ratificaron la anterior condena de Celestio en Cartago y rebajaron el acierto de la decisión de Dióspolis sobre Pelagio, insistiendo en que ambos estaban fuera de la comunión eclesial. Adjuntando las decisiones conciliares, escribieron dos cartas al papa los participantes en los respectivos concilios, además de otra firmada por el grupo de Agustín, execrando el extravío de la doctrina novedosa¹⁶. Obtuvieron así contra tales ideas el asentimiento papal, que convocaría en Roma a Pelagio y Celestio para asegurarse¹⁷.

¹³ *Contra Juliano*, 2,36.

¹⁴ *Actas del proceso contra Pelagio*, 2s; 28; 39; 47; *Cartas*, 4*,2.

¹⁵ *La gracia de Cristo*, 2,24.

¹⁶ *Cartas*, 175 (concilio de Cartago); 176 (concilio de Milevi); 177 (Agustín, Aurelio, Alipio, Evodio, Posidio). Agustín escribió también a los obispos Hilario (*Cartas*, 178), Juan de Jerusalén (*Cartas*, 179) y Paulino de Nola (*Cartas*, 186) para advertirles.

¹⁷ *Cartas*, 181-183. De aquí provendrá el famoso *causa finita est* de Agustín (*Sermones* 131,10). En realidad, el papa apoyó el tenor práctico (bautismo de niños), dejando el teórico (trasmisión del pecado, comprensión de la gracia). Ver LAMBERIGTS, M., «Inocencio I»: *Diccionario de san Agustín* 735.

Entonces tuvo lugar un hecho digno de una película de intriga: Inocencio murió poco después, y el nuevo papa Zósimo, de origen griego y partícipe de su tradición optimista, tras la apelación de los encausados reunió un sínodo romano que exculparía nuevamente a Celestio y Pelagio, el primero haciéndose presente y al segundo mediante su profesión de fe. Pesarían también en ello los defectos de forma detectados: acusación en Dióspolis de obispos excomulgados, condena en Cartago y Milevi sin escuchar a los afectados¹⁸.

Los obispos africanos parecían debelados, pero de nuevo se resistieron a la decisión y dirigieron cartas a Roma y al emperador. Criticaron al papa la incongruencia de haber enmendado a su predecesor y contactaron con la corte de Rávena, que impidió que la absolución pelagiana prosperara: asociando a los pelagianos y su crítica reformista con desórdenes públicos hacia las autoridades episcopales y civiles de Roma, el ejecutivo imperial tomará partido contra ellos y por los africanos¹⁹. El papa Zósimo empezará a dudar.

El golpe de gracia llegará con la convocatoria de dos nuevos concilios de todas las provincias de la Iglesia africana en Cartago, el 417 y 418, reuniendo ambos más de doscientos obispos. Se rechazarán las tesis pelagianas mediante contrarias afirmaciones agustinianas. Al mismo tiempo, los emperadores Honorio y Teodosio proscribirán el movimiento pelagiano. Zósimo quedó aislado y tuvo que ceder, sancionando las decisiones del último concilio cartaginés con una carta circular, la *Epistula trac(ta)atoria* a todas las Iglesias, obligando a una firma de adhesión y excomulgando a Pelagio y Celestio. Éste, desterrado de Italia, se unirá a aquél en un Oriente menos beligerante. Recalará primero en Constantinopla, de donde también será expulsado, acusado ante el emperador Teodosio y el patriarca Nestorio. Pelagio, rechazado en Palestina, se refugió temporalmente en Antioquía, de donde también será alejado. Al final, ambos acabarán trasladándose hasta encontrar refugio en monasterios de Egipto, tolerados únicamente por Cirilo de Alejandría. O tal vez Pelagio murió en este punto, aplastado por el rechazo eclesial a su bienintencionada teología²⁰.

¹⁸ ZÓSIMO, *Cartas*, 1-3. Ver STUDER, B., «Zósimo Papa»: *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, 2,2229.

¹⁹ La historia en *La gracia de Cristo*, 2,7s.24; *Contra Juliano*, 6,37.

²⁰ Ver sobre esto DRECOLL, *o.c.*, 4,625.

Agustín escribió a Cirilo de Alejandría para desengañosarle sobre Pelagio y secuaces²¹. Finalmente, la doctrina pelagiana fue condenada en el concilio de Éfeso, el año 431, que extrañamente menciona a Celestio pero no a Pelagio, tal vez porque éste había muerto. Fue invitado Agustín, que declinó por fallecimiento.

1.3. Pertrechos

Pelagio había escrito a principios del año 400, antes de la trifulca, *Expositiones XIII epistularum Pauli*, comentario a las cartas paulinas, enfatizando los aspectos ascético-morales, que ya rezumaba la posibilidad de una vida virtuosa gracias al don divino de la razón y la libertad, asistido por la ley y el evangelio. Se duda de la autenticidad de *De indurazione cordis pharaonis*, después de 404, que execraba la idea de la acción directa de Dios en la maldad humana, explicando pasajes en ese sentido de la Escritura como empecinamiento malvado. Endurecimiento significaría alejamiento autosuficiente de Dios, malinterpretando su bondad.

No se sabe si *De natura* lo escribió en Roma antes del 410, o en Palestina hacia el 415. Recogido parcialmente en *De natura et gratia* de Agustín, resaltaría la capacidad de la naturaleza humana de lograr con sus propias fuerzas la integridad moral. En esa época empezaría a refutar la teología de Agustín, del que además veía estaba traicionando sus primeras ideas²².

Hacia el 414, viviendo ya en Oriente, compondría su *Epistula ad Demetriadem*, joven de la alta nobleza romana que a los catorce años rechazó el compromiso matrimonial manifestando su voluntad de vida monástica. Es un escrito famoso por varias razones. Se compuso a petición de la madre, Juliana, viuda de un cónsul, que habría solicitado a Agustín, Jerónimo y Pelagio textos de estímulo, lo que cataloga al último entre los grandes autores de la época. El texto se conserva completo –el único, junto a las *Expositiones*– y fue reconocido como propio por Pelagio. Expone ajustadamente sus convicciones, buen

²¹ *Cartas*, 4*.

²² *La naturaleza y la gracia*, 80.

ejemplo de la calidad teológica y literaria del autor. Agustín carga contra ella en una carta a Juliana por sobrepreciar la voluntad frente a la gracia, que “nos bastemos solos con nuestra libertad”²³.

Absuelto en Dióspolis, pero sospechoso en la zona latina, escribió la *Epistula ad Innocentium*, de la que quedan fragmentos, así como una profesión de fe, *Libellus fidei*, ésta conservada entera, para reivindicar ante el papa su ortodoxia²⁴. El *Testimonium liber*, extractado levemente en *De gestis Pelagii*, y algo más en el *Dialogus aduersos pelagianos* de Jerónimo. Y por último *Pro libero arbitrio*, conservado en pequeños párrafos en *De gratia Christi et de peccato originali*, defendiendo su postura a favor de la libertad sin negar la necesidad de la gracia. Dichas obras fueron conocidas y analizadas paulatinamente por Agustín. Todas las demás se han perdido.

Otros escritos atribuidos o de su escuela destacan la obligación cristiana de coherencia evangélica y la responsabilidad de un buen comportamiento, al tiempo que critican la corrupción social. Pero la cuestión de sus obras auténticas o perdidas nos interesa aquí secundariamente, lo principal es la opinión que Agustín se hizo de él y su doctrina.

Podemos suponer que Pelagio animaba una teoría antropológica optimista, mecida por el gozo de las sólidas capacidades de la naturaleza humana, y de ahí que pidiera una exigente responsabilidad. Entre tanto, Celestio había negado cuestiones prácticas derivadas, que fueron las que causaron más escándalo: la existencia del pecado original, que será una de las claves de la teología de san Agustín; y la necesidad del bautismo de los niños, desde san Cipriano convicción cada vez más generalizada²⁵.

Nuestro santo tuvo que ponerse en seguida manos a la obra contra las nuevas ideas, y así publicó en 411 *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, su primera obra antipelagiana. En ella

²³ *La gracia de Cristo*, 1,40; *Cartas*, 188,14; 188,3.

²⁴ *La gracia de Cristo*, 2,24.

²⁵ AGUSTÍN, *A Simpliciano* 1,2,20, antes de la guerra pelagiana, ya menciona el *tradux peccati*, la *poena mortalitatis* y el *originalis reatus* de los niños; CIPRIANO, *Cartas* 64, afirma que los niños son bautizados por “los pecados ajenos” de Adán.

defiende la praxis eclesial del bautismo de los niños, donde ve una prueba de la existencia del pecado original: si los niños son bautizados, siendo así que aún no pueden pecar, ¿no será porque nacen con un pecado de naturaleza? Aunque podría argumentar al revés –es necesario bautizar a los recién nacidos por el pecado original testimoniado en la Escritura–, prefiere seguir el principio de *lex orandi, lex credendi*: el uso de la liturgia cristiana evidencia la dogmática sobre un mal heredado.

“Siendo el efecto del bautismo en los párvulos la incorporación a la Iglesia o la unión con Cristo y sus miembros, cosa manifiesta es que si no reciben ese sacramento, gravita sobre ellos la sentencia condenatoria. Mas no podrían ser condenados si fueran inocentes. Luego, como en aquella edad no pueden ser responsables de pecados personales, forzosamente hay que deducir o, si esto fuera mucho para nosotros, hay que creer al menos que los niños contraen el pecado original”²⁶.

El segundo escrito antipelagiano será *De spiritu et littera*, compuesto en la primavera del 412. Parte de esa expresión de san Pablo (2Cor 3,6) para explicar la diferencia entre la ley de las obras (el Antiguo Testamento) y la ley de la fe (el Nuevo Testamento), esto es, la exterior de los mandamientos, impuesta y dura, imposible de cumplir, que mata, y la interior del corazón, que se complace en hacer lo que debe encaminada por la gracia de Dios²⁷. *De bono uiditatis*, 414, escrita a la madre de Demetria, a quien escribiera Pelagio con ocasión de su consagración religiosa, muestra que ambos competían por el mismo ámbito de influencia. En ella deja entrever que Pelagio le criticaba porque su doctrina de la gracia anulaba la libertad, haciendo superflua la necesidad de la exhortación²⁸.

El tercero de la serie será *De natura et gratia*, hacia el 415, respondiendo, según se puede colegir, al pelagiano *De natura*, del que hace abundantes extractos. Le comprende en la idea de que no debiera acusarse del pecado simplemente a la naturaleza humana, como hacían

²⁶ *Los méritos y el perdón de los pecados*, 3,7. También 3,10.12.

²⁷ *El espíritu y la letra*, 42.

²⁸ *El bien de la viudez*, 22.

el maniqueísmo y mentes perezosas, sino también a la voluntad. Su rival consideraba que Dios había creado al hombre con una naturaleza buena, con una inteligencia que le permitía discernir, elegir y obrar el bien. Rechazaba además el pecado como herencia transmitida desde una falta primordial, todo lo más podría hablarse de una contaminación pecaminosa entre los hombres a partir de la atracción del mal, la imitación iniciada tras Adán²⁹. Agustín no podía estar de acuerdo con estas ideas: eliminaban la necesidad de la gracia y redención de Cristo.

En el mismo año 415 responderá a las *Definitiones*, colección de sentencias pelagianas atribuidas a Celestio, con *De perfectione iustitiae hominis*. Primero impugna racionalmente una a una las argumentaciones de Celestio sobre la impecabilidad, para hacerlo luego, también como él, desde la Escritura, pero interpretando más profundamente el contexto y sentido de las citas escriturísticas.

El año 416 escribió *De gestis Pelagii*, acusándole al fin por su nombre, cosa a la que se había resistido hasta entonces por el respeto que sentía hacia la persona y su fama de probidad moral, cosas ambas que quería separar de la doctrina que se le atribuía³⁰. Son las actas del proceso episcopal de Dióspolis contra Pelagio, que acabó en su absolución, cosa que Agustín rechaza por distintas y buenas razones:

“De haberse hallado presentes [quienes conocían a Pelagio] hubieran podido, no digo convencerle de mentiroso, sino recordarle acaso alguna falta de memoria o alguna inexactitud cometida por el traductor latino, debida no a mala fe sino al conocimiento imperfecto de una lengua extraña; e igualmente que de lo actuado no se levantaron actas, sabiamente inventadas para que ni los malos mientan ni los buenos se olviden de las cosas”³¹.

Finalmente, escribirá un resumen sobre la gracia en una carta al presbítero romano y futuro papa Sixto³², así como el tratado *De*

²⁹ *La naturaleza y la gracia*, 1; 4; 10.

³⁰ *Ibid.*, 1; *Actas del proceso contra Pelagio*, 46.

³¹ *Actas del proceso contra Pelagio*, 39.

³² *Cartas*, 194.

gratia Christi et de peccato originali, tras la condena a Pelagio del 418. Es su obra conclusiva contra él, en la que sintetiza su enseñanza para desenmascarar la gravedad del error y desautorizarlo completamente. Insiste en la gratuitud de la gracia, más allá de ningún mérito. Es concedida interiormente en la misma voluntad, no sólo externamente a través de la creación, la ley o la doctrina, es decir, la revelación, tal como defendía Pelagio³³.

II. FUEGO CRUZADO

Agustín y Pelagio son almas gemelas. Coetáneos en el tardo imperio romano, de inteligencia brillante y educación esforzada, surgidos en la oscuridad de la periferia pero arribados a la luminosidad del mismo centro, en el apogeo de su marcha sus vidas chocaron como dos trenes a velocidad punta. El desenlace dejó de serles parejo, como hasta entonces. Mientras uno descarrilaba estrepitosamente el otro aceleraba hacia la historia, logrando “una reputación verdaderamente internacional”³⁴.

2.1. La bondad de la naturaleza

El desencuentro entre ambos parece fundamentarse en la antropología, en la consideración sobre la condición humana, en la que difieren como la noche del día.

Agustín cuenta divertido una anécdota que a su vez le habían contado, en la que reverbera el inicio de la contienda. Durante una lectura comunitaria en Roma, en una especie de grupo de oración y reflexión, de su libro *Confessiones*, “el más divulgado y agradablemente conocido” entre los suyos, sonó en cierto momento su repetida depreciación piadosa: “Señor, dame lo que mandas y manda lo que quieras”. Pelagio, que estaba entre los presentes, rebotó en su asiento lleno de

³³ *La gracia de Cristo*, 1,33.45.

³⁴ BROWN, *o.c.*, 355. Reconocido también así por san Jerónimo: “Eres celebrado en todo el mundo. Los católicos te veneran y acogen como a un nuevo fundador de la fe” (*Cartas* 141 = *Cartas* 195 agustinianas).

santa indignación, “llegando casi a pendenciar con quien la había dicho”³⁵. ¡Cómo era posible que se alentase de ese modo la indolencia! ¿Acaso el cristiano no debe empeñarse en obrar siempre el bien? ¿Es que hay que sacudirse la responsabilidad por gravosa? A todos gustaba seguramente la jaculatoria de Agustín, que expresaba la confianza en el amor de Dios, pero también simpatizarían con las razones de Pelagio, el cumplimiento trabajoso del deber, la elección cuidadosa de lo correcto. Quedarían así desconcertados, paralizados al descubrirse en medio del campo de batalla, inermes entre dos fuegos.

Pelagio era un humanista convencido, seguidor de la ética clásica, de la virtud como resultado del esfuerzo y la práctica. Pretende “acusar a la voluntad humana de sus deslices en vez de acusar a la naturaleza del hombre y excusarse con ella”³⁶. Según él debe quedar clara “la fuerza y calidad de la naturaleza humana”³⁷. No vale la objeción de que el hombre obra mal para negar que haya sido creado bueno por Dios y capaz de bien.

“Es la libertad de elegir entre esos caminos gemelos lo que funda la belleza del alma racional, el honor de nuestra naturaleza, su dignidad, la alabanza y premio que merecen los mejores. No habría ninguna virtud en perseverar en el bien si no se pudiera escoger el mal. Dios dotó a la criatura racional de voluntad y libre albedrío para ser lo que quisiera, capaz naturalmente del bien y del mal”³⁸.

Su fundamento constante es el *naturae bonum*, “la bondad de la naturaleza”, que se asienta en Dios, que ha hecho buenas todas las cosas y al hombre a su imagen y semejanza, y se evidencia por el hecho de tantos paganos virtuosos. Esto es, hay “una santidad natural en nuestro interior”³⁹, que juzga nuestras acciones, apoyando

³⁵ *El don de la perseverancia*, 53.

³⁶ *La naturaleza y la gracia*, 1. “Somos valientes si cumplimos actos valerosos” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1103a). “La costumbre es lo que nutre tanto los vicios como las virtudes” (PELAGIO, *Ad Demetriadem* 13).

³⁷ *Ad Demetriadem* 2.

³⁸ *Ibíd.*, 3. La capacidad de la naturaleza humana, su conciencia y libertad, sería para Pelagio la gracia fundamental de Dios (GRESHAKE, G., *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagi*, Mainz 1972).

³⁹ *Ad Demetriadem*, 4.

las justas y condenando las perversas. Cita aquí a san Pablo: *cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, muestran tener esa ley escrita en su corazón* (Rm 2,14s). Y luego lo confirma repasando los justos del Antiguo Testamento, Abel, Enoc, Noé... De hecho, la Escritura atestigua que el pecado “no es fuerza de la naturaleza sino libertad de la voluntad”⁴⁰, aduciendo testimonios como: *no habéis escuchado mi voz y habéis seguido vuestro malvado corazón* (Jer 9,12s), o también: *cuántas veces he buscado reunir a tus hijos (...) y no habéis querido* (Mt 23,37).

Por designio del Creador somos libres, podemos elegir entre el bien y el mal, pero siguiendo su voluntad somos también responsables, debemos hacer sólo el bien. ¿Por qué entonces obramos mal? Pelagio lo explica mediante el *usus peccandi* o la *consuetudo uitiorum*, “la costumbre del pecado”, que parte de la ignorancia y el egoísmo, al tiempo que la abona, en un círculo vicioso, hasta el punto “que parece identificarse con la fuerza de la naturaleza”⁴¹.

El desarrollo de su pensamiento, contra el que polemiza san Agustín, está recogido ordenadamente en el último libro de éste contra aquél: *De gratia Christi et de peccato originali*. El punto de partida estriba en la distinción de tres conceptos aplicados al logro de la justicia humana:

“Pelagio establece y distingue tres cosas por las cuales cumplimos los divinos preceptos: la posibilidad, la voluntad y la acción. La posibilidad, por la que el hombre puede ser justo; la voluntad, por la que quiere serlo; y la acción, por la que lo es. La posibilidad es concedida por el Creador de la naturaleza y no está en nuestro poder, la poseemos aun contra nuestra voluntad. Las otras dos, la voluntad y la acción, nos pertenecen de tal modo que no dependen sino de nosotros mismos. La divina gracia no auxilia a estas dos, que son exclusivamente nuestras, sino a la que tenemos de Dios, la posibilidad”⁴².

⁴⁰ *Ibid.*, 7.

⁴¹ *Ibid.*, 8. Su idea podría compararse con el “pecado del mundo” o “pecado estructural” de la teología contemporánea (Ver SCHOONENBERG, P., «El hombre en pecado»: *Mysterium Salutis* 2, Madrid 1969, 684ss).

⁴² *La gracia de Cristo*, 1,4.

Poder ser justo, es un don de Dios, que crea así a los hombres, dotados de libertad, con la capacidad del bien. Querámoslo o no, somos libres por naturaleza, y esta es la gracia principal de Dios. Pero “poder” (*posse*) o ser capaces de “querer” (*uelle*) y “hacer” (*esse*) el bien no significa que de hecho lo queramos y hagamos. Y ahí va a estar la cuestión. La voluntad y la acción dependen de nosotros. La gracia nada tendría que ver con la elección y la ejecución del bien, referida aquélla sólo a la posibilidad.

En la lógica pelagiana, si cumplir la voluntad de Dios es posible, hay que deducir que es obligado hacerlo. Que es factible es una evidencia, pues de otro modo Dios no propondría unos mandamientos impracticables: “quien es justo no mandará algo imposible y quien es bueno no condenará al hombre por el mal que no puede evitar”⁴³. Así que cada hombre construye su destino eterno con su comportamiento mundano, cada cual merecerá su salvación o condenación. Esta exigente moralidad de obrar el bien porque el bien era identificable mentalmente y por tanto factible voluntariamente se asentaba en sus ideas optimistas respecto a la naturaleza humana. *Sed irreprochables e inocentes, hijos de Dios sin tacha* (Flp 2,15), recuerda. Era un cristianismo consecuente, pedía cambios en la moralidad de los bautizados, que no quedase todo en mera teoría, ahogado en las buenas intenciones, sino que se reflejase en la asunción seria de responsabilidad en cada uno.

Por tanto, con la mera capacidad natural puede el hombre cumplir el designio divino que le pide realizar el bien. “La gloria del hombre consiste en su buena voluntad y su buena acción; aun más, la del hombre y la de Dios, que le dio la posibilidad de la voluntad y de la acción”⁴⁴.

Con ello, Pelagio no va a tener problemas en defender siempre la gracia, pero será un malentendido en la polémica, pues en principio la aplica sobre todo a la naturaleza humana en cuanto creada por Dios, al contrario de Agustín, en absoluto a la opción y consecución del bien, abandonadas ambas a las fuerzas humanas. Dicha naturaleza

⁴³ *Ad Demetriadem*, 16. “Dios manda que su ley no sea sólo conocida sino también practicada” (*Ibid.*, 23).

⁴⁴ *La gracia de Cristo*, 1,17.

es además “ayudada” externamente por la Escritura y la Iglesia. Lo demás es cosa de la responsabilidad.

¿En qué consiste pues la gracia para Pelagio? Primero, se trataría en general del don de la creación, “gracia es la naturaleza”⁴⁵, que podríamos nombrar gracia ordinaria, lo que Dios nos concede en la condición humana: la vida, la razón, la libertad. Y, en segundo lugar, esta capacidad natural sería asistida por otra gracia, llamémosla “adyuvante” o extraordinaria, que Agustín le reprocha no especificar claramente. Con algunas variaciones de un escrito a otro, suele concretarla tal vez en “la ley y la doctrina”, por tanto, la creación y la revelación; o de otro modo, en “el ejemplo de Cristo”, esto es, el Nuevo Testamento; y otras en “la enseñanza”, “el bautismo”, “el perdón de los pecados” y la imitación de Cristo, que podríamos sintetizar como la exhortación eclesial⁴⁶. Esta gracia sobrenatural apoya y fortalece la gracia natural o libertad, facilitando el cumplimiento de los mandamientos. Así pues, la gracia consiste sobre todo en la creación, auxiliada por la Escritura y sostenida por la Iglesia.

Agustín hurga racionalmente en los puntos flacos: ¿tan fuertes sentimos el humano albedrío y acción que nunca necesitan socorro mientras la capacidad natural dada por Dios es tan floja que siempre precisa su auxilio? Hay algo que no cuadra en pura lógica. Poder, querer, hacer, son conformaciones distintas del mismo hombre, su ruptura interna arruinaría el conjunto, el ser personal, convertido en perenne frustración.

“Como si aquellas que nos pertenecen, esto es, la voluntad y la acción, que nos pertenecen, fueran tan vigorosas para evitar el mal y obrar el bien que no necesitan del auxilio divino; pero la posibilidad que tenemos de Dios fuera tan débil que de continuo debe ser socorrida con la gracia”⁴⁷.

En realidad, más bien parece un retorcimiento retórico agustiano. El britano no habla de que la opción y ejecución del bien sean

⁴⁵ AGUSTÍN, *Cartas*, 177,2. “Gracia es la naturaleza y la enseñanza” (*Cartas* 188,3).

⁴⁶ *La gracia de Cristo*, 1,8.38.42.45; *Actas del proceso contra Pelagio*, 47.

⁴⁷ *La gracia de Cristo*, 1,4.

siempre sólidas mientras su posibilidad oscila, sino que describe toda exigencia ética como presunción de capacidad y esfuerzo.

Otro renuncio en el que Agustín exhibe haber pillado a Pelagio es tener afirmado que “cumpliendo la voluntad de Dios mereceremos su gracia y más fácilmente resistiremos al maligno”⁴⁸. Dedujo que entonces está claro que sin la gracia también podemos obrar bien, aunque sea menos fácilmente, pero a fin de cuentas no la necesitamos. Además, la gracia que está defendiendo es una contradicción: es merecida, con lo que por tanto no será gracia, sino deuda, “pues si no es gratuita no es gracia”⁴⁹.

Pero donde le va a impugnar con más furia, casi con saña, es desde la Escritura, mostrando su dominio de ésta. Pelagio ametralla con el querer y el hacer como exclusivamente humanos, deudor de la moralidad clásica: “Dios no nos ayuda para que queramos ni tampoco para que obremos, sino tan sólo para que podamos querer y obrar”. Pero Agustín responde con cañonazos de la Biblia: “*Es Dios quien obra en vosotros el querer y el acabar*, o como se lee en otros códices, y sobre todo en los griegos: *el querer y el obrar* [Flp 2,12s]”. Seguro que pensó: toma esa, pues añade: “Ved cómo el Apóstol, esclarecido por el Espíritu Santo, previó mucho antes a los futuros adversarios de la gracia de Dios, afirmando que Dios obra en nosotros estas dos cosas, el querer y el obrar”⁵⁰.

Así va a suceder en muchas ocasiones, utilizará la Escritura como artillería pesada, como argumentación última e invencible.

“¿Acaso los justos que de aquella manera viven por la fe no tienen necesidad de decir: *perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores* [Mt 6,12]? ¿O se persuaden de que es falso lo que está escrito: *no será justificado en tu presencia ningún hombre* [Sal 142,2]? Y aquello otro: *si dijéramos que no tenemos pecado, a nosotros mismos nos engañamos y la verdad no está en nosotros* [1Jn 1,8]. Y aquél otro pasaje: *no hay hombre que no peque* [2Re 8,46]. Y aquél: *no hay hombre justo en la tierra que haga el bien y que no peque* [Sir 7,21]”⁵¹.

⁴⁸ *Ibid.*, 1,44.

⁴⁹ *Ibid.*, 1,34; también *La naturaleza y la gracia*, 4; *Cartas*, 194,19.

⁵⁰ *La gracia de Cristo*, 1,6.

⁵¹ *El espíritu y la letra*, 65.

Es lamentable la utilización que todos hacen de la Biblia interpretándola en sentido literal o metafórico según les convenga. En el párrafo anterior, por ejemplo, las citas de retórica parenética: *no hay hombre que no peque* (2Re 8,46), tendentes a exhortar a la humildad y al arrepentimiento ante Dios, son tomadas en su tenor más físico.

Viéndose en retirada, en las continuas batallas procesales que le cercaban cada vez más, la estrategia de Pelagio consistirá en recalcar que él no rechaza la gracia, si bien procurando que no se note demasiado que la aplica ordinariamente sólo a la naturaleza. “Dios ayuda de continuo la posibilidad de la voluntad y de la acción con el auxilio de su gracia”, asevera. Una táctica demasiado floja para un rival como Agustín: “No dijo que ayuda a la voluntad o la acción, pues si lo hubiera dicho no parecería disentir de la doctrina apostólica, sino que lo reduce a la posibilidad misma”⁵².

El obispo no deploaba del pelagianismo tanto su optimismo teórico, que también, cuanto la ignorancia de la complejidad de las motivaciones humanas: la prepotencia de la carne o instinto, la opresión del dolor incomprensible, la angustia ante la oscuridad existencial. El monje pensaba que el buen comportamiento podía ser inducido, del lado positivo, por el modelo que era Cristo, y del lado contrario, por la amenaza del infierno. Pero el simple buen ejemplo se queda en algo muy vago, no siempre es eficaz. En cuanto a la buena acción por temor, será más bien una coacción, para nada convencida, y por tanto ciertamente débil: “el rechazo al pecado por causa del fuego eterno no es miedo de pecar sino de quemarse”⁵³. Sería como la letra que mata, la imposición, que decía Pablo de la ley del Antiguo Testamento, mientras que el espíritu que vivifica es buscar la bondad por sí misma, el gusto del bien, *delectatio dilectioque*⁵⁴.

A mayores, la cristología pelagiana encierra dos aspectos: redención por la cruz y revelación de la voluntad de Dios. La redención es compensación, mediante el bien de la entrega de Cristo, del mal que realizamos. Pero es igualmente revelación: muestra el amor gratuito de Dios al hom-

⁵² *La gracia de Cristo*, 1,7.

⁵³ *Cartas*, 145,4; también *El espíritu y la letra*, 26.

⁵⁴ *El espíritu y la letra*, 5; igualmente 28.32.

bre al enviar a su Hijo, y cómo debe amar el hombre a Dios mediante la dedicación a los demás. Por eso: “si el pecado de Adán ha dañado a los que no pecan, la justicia de Cristo aprovecha a los que no creen”⁵⁵. El influjo de Adán viene por su *exemplum*, por el que el pecado entra en el mundo, de modo que todos los que obran al igual que él van a sufrir sus mismas consecuencias. De un modo semejante, Cristo trae la *iustitia* y la vida al mundo que se esfuerza en el seguimiento de su ejemplo. Así pues, la redención sería un aspecto de la gracia extraordinaria, debe corroborarse humanamente con el bautismo y el compromiso.

“Tal vez él cree que es necesario el nombre de Cristo para que aprendamos por medio de su evangelio cómo hemos de vivir, no para que hallemos en su gracia el medio indispensable de vivir bien. [...] ¿Acaso aun para eso bastan el libre albedrío y la ley natural? Tal es la gárrula sabiduría con que se pretende arrumar la cruz de Jesucristo”⁵⁶.

Para el hiponense esto socava la necesidad ontológica de la redención y la gracia, por tanto, aniquila el cristianismo. Le reprocha suprimir la dependencia de la gracia, ignorar la justicia de Dios y sustituirla por la propia, vaciar la cruz de Cristo, que entonces habrá muerto en vano. Los pelagianos le recuerdan a los fariseos, que pretendían autojustificarse por las obras, por sus solas fuerzas. Consistiendo el pecado en la soberbia, como bien dicen, es lo que mejor les cuadra por sostener que se puede vivir sin pecar. Por eso Agustín se muestra intransigente con la doctrina pelagiana, “es un error enemigo de la gracia de Dios”, una peligrosa “nueva herejía”, alguien así “no puede contarse en el número de los cristianos”⁵⁷.

2.2. La naturaleza caída

Agustín está convencido, y lo repite sin pausa, de que tras el pecado de Adán hemos heredado una “naturaleza viciada”, una “na-

⁵⁵ *La gracia de Cristo*, 2,24.

⁵⁶ *La naturaleza y la gracia*, 47.

⁵⁷ *La gracia de Cristo*, 2,26.34; *El espíritu y la letra*, 63; *Actas del proceso contra Pelagio*, 61; *La naturaleza y la gracia*, 70.

turaleza degradada”⁵⁸. No es algo sólo deducible de la Biblia, sino evidente desde la misma experiencia, el único modo de entender el porqué de las abundantes penalidades de la existencia. Constantemente obramos mal y sufrimos el mal, en una interminable espiral perversa. Merecemos lo que tenemos. Así que por sí sola la naturaleza sólo puede arrastrarnos a la ignominia. Tan sólo la gracia de Dios mediante Jesucristo puede capacitarlos para el bien. Justo lo opuesto de lo que defendía Pelagio.

“En la cuestión de dos hombres, por uno de los cuales hemos sido vendidos bajo el pecado, por el otro somos rescatados de los pecados; por uno hemos sido precipitados a la muerte, por el otro liberados a la vida. El primero nos perdió a nosotros en sí mismo, haciendo su voluntad en vez de la del que le había hecho; el segundo nos hizo salvos en sí mismo, no haciendo su voluntad sino la del que le había enviado. En la cuestión de estos dos hombres, digo, consiste propiamente la fe cristiana”⁵⁹.

Es decir, de un lado, somos esclavos del pecado, trashumamos envueltos en el mal, herencia de un primer hombre, Adán y su caída, que nos ha legado una naturaleza corrupta. Pero de otro, por la fe en Cristo, a través de su resurrección que presupone encarnación y muerte, Dios nos concede la gracia que nos salva, nos libra de la muerte. Por eso, los justos antes de Cristo de que habla el Antiguo Testamento lo serán por tener esa misma fe –reconocimiento de postración ante el pecado, esperanza en la redención divina–, aunque menos explícita.

Agustín admite teóricamente la posibilidad humana de vivir sin pecado: el hombre ha sido creado bueno por Dios; pero lo rechaza en la práctica desde el sentido común y la fe. ¿A qué se debe entonces ese trecho incolmable entre posibilidad y realidad? Justamente al pecado original, pues venimos a parar a una “existencia malvada y una vida llena de tentaciones”⁶⁰. Es un pesimismo negro como noche sin luna.

⁵⁸ *La gracia de Cristo*, 1,50; 2,24.40.

⁵⁹ *Ibid.*, 2,28.

⁶⁰ *Sermones*, 181,1.

Cita a san Pablo (Rm 5,12) para resaltar que la humanidad es una “masa de perdición” sin la gracia, pues en Adán todos pecaron⁶¹. En tiempos anteriores Agustín pensaba en el pecado original más como “pena” que como “culpa”, pues el pecado es siempre algo personal, lo que le recuerda Pelagio arrimando el ascua a su sardina; pero ya entonces hablaba de “masa de pecado”, dado que la concupiscencia de la carne condicionaba para mal a todos los hombres⁶². En cambio, a partir de ahora va a concebir el pecado original como pecado estricto. Entonces tendrá que desenredar un ovillo intrincado: el cómo de la transmisión (material) del pecado original (espiritual). Aunque el origen del alma es para él una cuestión sin resolver, si procede por generación humana (*ex traduce*, traducianismo) estaría vinculado al cuerpo y la concupiscencia; si se origina por infusión divina (creacionismo), quedaría contaminada con el cuerpo.

“Dicen que si el bautismo borra el antiguo delito, los que hayan nacido de padres cristianos deberán carecer de él, pues no pudieron transmitir a los hijos lo que no tenían. Y si el alma no procede por generación [*ex traduce*], sino sólo el cuerpo, éste solo heredará el pecado y merecerá el castigo, pues es injusto que un alma nacida hoy y no de la masa de Adán arrastre un pecado tan antiguo y ajeno. Además, no puede admitirse de ningún modo que Dios, que perdona los pecados propios, impute los ajenos”⁶³.

Los pelagianos explicaban el mal y el bien como un equilibrio de fuerzas entre naturaleza, ley y gracia. Se podía vivir con justicia desde la razón, por la ley natural, pero envenenadas las costumbres y dete-

⁶¹ *La gracia de Cristo*, 2,34. Como es sabido Agustín lee *in quo omnes peccaverunt*, “en quien todos pecaron”, de la *Vetus*, cuando el texto griego dice *ep' hō pántes hémarton*, “puesto que todos pecaron”. La doctrina teológica, de todos modos, se mantiene independientemente del matiz de traducción. Ver LANCEL, o.c., 721, nota 50.

⁶² *A Simpliciano* 1,2,16. “Masa de muerte y perdición” (*Cartas* 188,7)

⁶³ *Los méritos y el perdón de los pecados*, 3,5. Los pelagianos se burlaban preguntando “cómo pasa el pecado a los hijos de los creyentes, pues no dudamos de que fue borrado en los padres por el bautismo”. Agustín comenta que “se creen muy listos” por no distinguir entre “la debilidad” o pena de la concupiscencia, y “el reato” o culpa del pecado, demostrado en la Escritura y el exorcismo bautismal (*Cartas* 194,43s.46).

riorada la naturaleza se precisó de la ley veterotestamentaria, y al no poder tampoco ésta remediar a la larga la fuerza del pecado, será necesaria la gracia de Cristo. Pero la potencia de la razón y la libertad permanecen incólumes, listas para el combate si se las sacude de su letargo. Lo contrario sería dudar de la bondad de la creación y el Creador.

Pelagio realza la evitabilidad del pecado, que será sólo algo personal. Critica el pecado original en cuanto que si es heredado no será culpable, y si es voluntario podrá vencerse. No puede ser “sustancia”, una cosa en sí, una situación de castigo, una debilidad moral constante que conduce a otros pecados. Ironiza que “el castigo del pecado constituye materia de pecado si el pecador se debilitó para cometer más pecados”. Tampoco debe ser un presupuesto de la gracia, pues “ningún mal es causa de bien”⁶⁴. Así que el pecado proviene de la voluntad y la actividad, no de la naturaleza. Su fuente es la soberbia, el engreimiento desfachatado, la autosuficiencia rebelde. Agustín replica que también hay pecados impuestos, de ignorancia y flaqueza, que condicionan la razón, la volición y la acción, lo que proviene del pecado original y hace por tanto necesaria la gracia⁶⁵.

¿Y qué es la gracia para Agustín? Es una pregunta difícil de responder directamente. Por contraste, en la polémica, la sitúa en “la inspiración de la caridad de Cristo por medio del Espíritu Santo, [...] el auxilio de la virtud de Cristo”, de modo que “la gracia consiste en la ley de Dios impresa en el corazón”⁶⁶. ¿Es decir? Agustín acusa a Pelagio de ambigüedad respecto de la gracia, sólo “contemplación e imitación del ejemplo de Cristo”, pero la reconvenCIÓN le cuadra igualmente a él. Amparado en el misterio divino, fuente y contenido último de la gracia, puede permitirse cierta indeterminación. Sería algo así como la acción de Dios en nuestro interior para obrar el bien, una energía positiva inserta en la libertad, “una persuasión o llamamiento de Dios”⁶⁷, que naturalmente sólo Él conoce. ¿Se puede avanzar más en lo inefable?

⁶⁴ *La naturaleza y la gracia*, 24.27.

⁶⁵ *Los méritos y el perdón de los pecados*, 2,33; *La naturaleza y la gracia*, 33.

⁶⁶ *La gracia de Cristo*, 1,43; *El espíritu y la letra*, 49.

⁶⁷ *El espíritu y la letra*, 60.

El bautismo taparía la hemorragia profunda causada por Adán, pero siempre quedará la debilidad provocada por la lesión: la gracia no puede ser sólo exterior, esporádica, circunstancial, al modo pelagiano. Debe ser más bien interior, constante, transformadora, “por la que Dios obra en nosotros querer lo que es bueno”⁶⁸. Sería una ayuda intrínseca a la libertad para ser clarividente y obrar correctamente, una fuerza que transforme la libertad, que así podrá no sólo discernir sino sobre todo amar y por tanto realizar el bien. Sin ella, se perdería, debelada por los instintos egoístas y hedonistas, consecuencia del pecado original.

Para el obispo, la libertad auténtica es la de elegir el bien, la responsabilidad⁶⁹. Pero ésta es más bien un ideal: tenemos capacidad de libertad, pero no podemos usarla imparcialmente, determinados como estamos por factores externos a ella (instintos, intereses, circunstancias...). La libertad no es una fría opción racional, está siempre condicionada por el arrastre emocional, la fascinación del deseo, la presión social. Se escoge lo que se ama, pero no siempre se ama lo correcto⁷⁰. Así, tanto el conocimiento como el sentimiento y el ambiente quedan fuera de nuestra capacidad decisoria, están separados de nuestra libertad.

La libertad es limitada por definición, dada la finitud humana, además de condicionada por el destino y el carácter. Cuando deseamos las cosas, no siempre somos libres para desearlas: un drogadicto con el *mono* anhela la droga, pero en absoluto hay libertad en su voluntad⁷¹. En resumidas cuentas, no es suficiente distinguir el bien (*posse*) para quererlo (*uelle*), la voluntad necesita ser ayudada. Tampoco basta querer el bien para hacerlo (*esse*). Se necesita el auxilio divino.

De este modo el problema de la predestinación va a asomar desde el principio de la polémica y continuará hasta el final. Será una de las objeciones de Pelagio ante una gracia tan prepotente que parecía ningunear la libertad. “Piensan que se les arrebata el libre albedrío

⁶⁸ *La gracia de Cristo*, 1,11.

⁶⁹ “Los hombres felices de cumplir la ley eterna” (*El libre albedrío* 1,32).

⁷⁰ *El espíritu y la letra*, 34.

⁷¹ Ejemplo del papa Francisco, *Amoris laetitia*, 273.

si conceden que el hombre no puede tener buena voluntad sin la ayuda de Dios”⁷². Por su parte, “confiesan igualmente la libertad del hombre y la gracia de Dios”⁷³. Para Agustín “ninguno puede culpar a Dios porque a unos quiera darles la gracia de la conversión y a otros el castigo por haberse alejado de él”⁷⁴. Todos son *massa perditionis* después del pecado original. Así que la selección divina en la concesión de la gracia queda desnuda en su motivación, es imposible de descifrar. El númerida sugiere la presciencia divina del comportamiento bueno de los agraciados, pero como esto suena a mérito destacará mejor la certeza e inaccesibilidad de la justicia del Todopoderoso⁷⁵. En todo caso, dicha postura sobre la decisión divina, por más que la inserte en el misterio insondable de Dios, no consigue ventilar cierto tufo de arbitrariedad, y se aviene mal con la buena noticia evangélica.

Relevar el no merecimiento de la gracia, la libertad de Dios en su otorgamiento, llevaba para los pelagianos a un Dios caprichoso y desconcertante. Si la gracia se da ignorando a los pecadores y a los que la merecen, aleatoriamente, Dios parece injusto. Y cuando pecamos, siendo creyentes, la gracia aparece vencida, lo que no puede admitirse. Agustín replicaba con razón que no debíamos atribuir a Dios nuestro concepto de justicia. Los castigos y recompensas de Dios son justos por definición, por provenir de Él, aunque humanamente no se comprendan. Someter la salvación divina a los méritos humanos es condicionar inadmisiblemente la libertad y majestad de Dios⁷⁶.

Para el pelagianismo esto resultaba coactivo, suprimía la personalidad y la responsabilidad, la capacidad de cumplir por uno mismo con una vida coherente. Por contra, para Agustín el libre albedrío no es destruido por la gracia. Antes bien, con ella se fortalece, porque la gracia ayuda a querer y cumplir la decisión correcta.

⁷² *Cartas* 194,3.

⁷³ *La gracia de Cristo*, 1,8.

⁷⁴ *Los méritos y el perdón de los pecados*, 2,32.

⁷⁵ *El espíritu y la letra* 60; *Actas del proceso contra Pelagio*, 7; *Sermones*, 26,2ss.

⁷⁶ *Cartas*, 194,3.

2.3. Balances y balanceos

Ser cristiano implica creer y obrar. ¿Será lo importante obrar para demostrar así la fe? ¿O más bien todo depende de la fe, de la que fluirá un modo de obrar? El pelagianismo parece afirmar lo primero mientras la idea agustiniana se decanta por lo segundo. Agustín sugiere una conexión entre pelagianismo y estoicismo⁷⁷.

Aunque nuestra época sienta cierta predilección por Pelagio más que por Agustín, esto es, por la exaltación de la libertad más que por el reconocimiento de nuestras maldades, no hay que olvidar que si “Pelagio reprochaba a Agustín una doctrina de la gracia inhumana, era para proclamar una moral sobrehumana”⁷⁸.

En el fondo, Pelagio buscaba una coherencia de vida entre ser cristiano y comportarse como cristiano. No podía ser que en la sociedad del Imperio romano, cada vez más cristianizada, no se notase ningún cambio en absoluto, que los gobernantes bautizados siguiesen siendo brutales, que la corrupción administrativa no cediese, que familias creyentes se desgarrasen en el odio. En el pueblo cristiano no debiera tenderse a una ética de clases, a estilo maniqueo, considerados unos los perfectos o siervos de Dios mientras otros se quedaban en simpatizantes o seglares, sino que todos tienen que ser igualmente interpelados por el ideal de la fe. Puestos así, el pelagianismo tal vez semejara un remozamiento del donatismo, pero era mucho más: aquél se quedaba en prácticas externas y ritualismo, mientras éste conllevaba una exigencia de conversión personal y reforma social, de mejoramiento de la vida colectiva desde el esfuerzo individual⁷⁹.

Es una ética hermosa y atractiva. Tal vez demasiado idealista, y en ese sentido irreal, pero necesaria como referencia, igual que la cima de la montaña en el horizonte, que aunque siempre esté lejana alienta el paso del caminante. Por contra, propendería a la intolerancia, a no admitir fallos graves de comportamiento. El asceta britano sostiene una “santidad natural” en el hombre que le impide confundir

⁷⁷ *Cartas*, 186,37.

⁷⁸ LANCEL, *o.c.*, 485.

⁷⁹ BROWN, *o.c.*, 359s; MASCHIO, *o.c.*, 91.

el bien y el mal⁸⁰. En la Iglesia pelagiana parecen caber sólo los realmente rectos, lo que por fuerza recordaría a Agustín la experiencia donatista.

Cuando Pelagio advirtió que la sospecha de herejía se cernía sobre su pensamiento debió de sentirse ofuscado: tan obvia le resultaba su doctrina. Del otro lado, dilucidar si era o no herética no resultaba sencillo. El problema no estribaba en disquisiciones abstrusas sobre la trinidad o la encarnación, en los límites del saber humano, sino en algo más bien prosaico: la conducta diaria. “No todos los cristianos estaban capacitados para descubrir si existía error y dónde. El combate lo libraron espíritus bien dotados intelectualmente”⁸¹.

La teoría pelagiana tenía un fundamento sencillo. El hombre es un ser racional, capaz de pensar, y por tanto capaz de pensar hacer (decidir), moralmente capaz de pensar hacer bien o mal. Cómo lo haga de hecho es otro cantar, muchas veces mal por sus condicionamientos instintivos (egoísmo) o ambientales (educación), pero la condición humana implica la posibilidad del bien (y el mal). Es algo dado, una realidad en sí.

Si según el pelagianismo la naturaleza humana es buena al ser creada por Dios, superior a cualquier situación de degradación social y a los hábitos negativos personales, por el contrario, para Agustín el pecado inicial de Adán ha arruinado para siempre la esencia humana, tanto que el bautismo perdona la culpa que lleva a la condena, pero no la pena de una naturaleza corrompida, no concede una curación completa sino sólo una convalecencia frágil que dura toda la vida. Para Pelagio el pecado es una elección, que empaña la bondad de la naturaleza humana, pero no la degenera, siempre será posible revertir las decisiones malas. Es suficiente el discernimiento mental, la voluntad moral y el autodominio ascético para alcanzar el bien. Para Agustín este autodominio es irreal, precisamente por el deterioro del pecado heredado, habría una especie de impulsos y deseos negativos inherentes a la naturaleza, que por eso mismo son imposibles de controlar⁸².

⁸⁰ *Ad Demetriadem* 4.

⁸¹ LUIS, *o.c.*, 127; cf. BROWN, *o.c.* 370.

⁸² PELAGIO, *Ad Demetriadem*, 3.8; AGUSTÍN, *La naturaleza y la gracia*, 10.21.

En el fondo, Pelagio sigue, además de la ética clásica, la tradición patrística oriental, que entiende la salvación como revelación e interpelación que compromete la libertad. Agustín, en cambio, resulta un innovador desde la teología occidental, comprendiendo la salvación desde la subjetividad desolada: es imposible, sólo alcanzable por una acción especial de Dios, la gracia interior.

La opinión común parecía congeniar con Agustín: era tersa la experiencia de maldad e injusticia proveniente de los hombres, tanto que necesitarían siempre la benevolencia o propiciación de la divinidad. Por el contrario, el pelagianismo se remitía a la ética racional, la autonomía moral de la persona. “Por eso, la victoria de las ideas de Agustín sobre las de Pelagio es uno de los síntomas más importantes de aquel profundo cambio que llamamos fin de la Edad Antigua y comienzo de la Edad Media”⁸³.

Las obras de los primeros años de Agustín denotan gran parecido con la ética de Pelagio, que de hecho le menciona: el cristianismo es fuerza de voluntad, lo inevitable no es pecado⁸⁴. Pero paulatinamente, desde la experiencia horadante del tiempo y el mal, sus pasos se irán separando. Y al tener que desmontar con detalle el entramado pelagiano señalando sus fallas, Agustín parece encontrarse con su propio pasado. La razón ve muchas veces lo que hay que hacer, pero el instinto o mal deseo prevalece tantas otras que se hace lo contrario, se evidencia la discordia entre espíritu y carne que señala Pablo (Rm 7,14ss), justamente lo que habían radicalizado los maniqueos, que ahora se veían favorecidos por los razonamientos agustinianos. Era como un juego de espejos. El joven católico Agustín tuvo que usar argumentos *pelagianos* contra los maniqueos para cuando llegó a viejo tener que usar argumentos *maniqueos* contra los pelagianos⁸⁵. No es que encontrara el equilibrio, son las ironías de la vida.

Para Pelagio la libertad es un hecho, una posibilidad neutra de elegir el bien y el mal en la que el bien se impone racionalmente. Ciertamente, es una evidencia colectiva al dar por sentada la respon-

⁸³ BROWN, *o.c.*, 383.

⁸⁴ *La naturaleza y la gracia*, 80, donde Pelagio cita *El libre albedrío*, 3,50.

⁸⁵ Por ejemplo, *Sermones*, 153,2; 294,16.

sabilidad moral: hay pecado porque decidimos obrar mal. Pero la decisión correcta, la acción responsable, nunca es aséptica, siempre está condicionada, interna y externamente. Siguiendo al britano, si la libertad percibe siempre el bien, no se entiende la maldad, que no se puede despachar simplemente como mera equivocación o costumbre. La venganza fría, la mentira elaborada, el placer de la impunidad, son opciones incontestablemente humanas. Del otro lado, la posición de Agustín semejaba una “mística de la incapacidad humana”⁸⁶.

Atinar con la relación equilibrada entre libertad humana y gracia divina se vuelve un rompecabezas imposible: “cuando se defiende el libre albedrío parece negarse la gracia de Dios, y cuando se afirma la gracia de Dios parece suprimirse el libre albedrío”⁸⁷. Recuerda al problema de si fue antes el huevo o la gallina, pero efectivamente aquí está el meollo del asunto.

2.4. El fiel de la balanza

El pelagianismo, aunque remita al epónimo, es un conglomerado de ideas de origen variopinto. Al final, lo que le perdió fueron las sospechas de negaciones prácticas, tanto litúrgicas como sociales, que llevaba su ideología: el pecado original, el bautismo de los niños, la necesidad de la redención.

“He aquí las doctrinas de donde brota y se hace tupido bosque la maraña de esta herejía: Adán fue creado mortal, tanto si pecase o no, había de morir. El pecado de Adán a él solo perjudicó y no al género humano. La ley conduce al cielo igual que el evangelio. Antes de Cristo hubo hombres sin pecado. Los niños recién nacidos se hallan en el mismo estado que tuvo Adán antes de pecar. Ni por la muerte o pecado de Adán perece todo el género humano ni por la resurrección de Cristo resucitan todos los hombres. Los niños alcanzan, aunque no se bauticen, la vida eterna. Los ricos bautizados, si no renuncian a todos sus bienes, aunque crean hacer buenas obras, no pueden alcanzar la vida eterna. La gracia de Dios no se da en cada acto, puesto

⁸⁶ BROWN, *o.c.*, 386.

⁸⁷ *La gracia de Cristo*, 1,52.

que consiste en el libre albedrío y en la ley y doctrina. La gracia se da según nuestros méritos, depende de la voluntad del hombre, de que se haga digno o no. No pueden llamarse hijos de Dios sino los que están libres de pecado. El olvido y la ignorancia no son pecado porque no dependen de la voluntad sino de la necesidad. No existe libre albedrío si necesita el auxilio de Dios, cada uno es dueño de su voluntad para hacer o no algo. Nuestra victoria no se debe al auxilio de Dios, sino al libre albedrío”⁸⁸.

Lo primero que se le recrimina es defender que Adán fue creado mortal. Suena a cuestión trivial, pero las consecuencias de esta afirmación son decisivas. Si la muerte es natural, entonces no sería un castigo, no habría ningún pecado inicial, base de la doctrina agustiniana. Era una enmienda a la totalidad. Pero su posición no es tan fuerte: vistas las cosas así, ¿cómo entender que ese mal sea tan terrible para los hombres?

En la misma lógica, si por el pecado de Adán no muere el género humano, tampoco por la resurrección Cristo se salva nadie. Parece una idea escandalosa, pero quieren decir que la salvación no es automática, hay que merecerla o aceptarla esforzadamente. La ley (el Antiguo Testamento y la conciencia) lleva al reino lo mismo que el evangelio, puesto que antes de Cristo también hubo justos, según dice la Biblia, así que por tanto son posibles. Como a pesar de todo murieron, se confirma que la muerte no es castigo de pecado. Para la ortodoxia venidera, la fe cristiana quedaría entonces rebajada.

Respecto del pecado original, Occidente resaltaba la necesidad del perdón del pecado mediante el bautismo, el aspecto negativo si puede decirse, mientras Oriente hacía lo contrario: otorgaba al bautismo el conferimiento de la gracia a través de la integración en la Iglesia. En Oriente se pensaba que la muerte era algo natural, y que el castigo divino se debía sólo a los pecados personales. Tenían una idea creacionista (acción directa de Dios) sobre el origen del alma y destacaban el logro virtuoso de cumplir el evangelio, renegando de la fatalidad del mal. Las ideas africanas sobre el tema les parecían un provincianismo teológico, al estilo del donatismo, la contraparte

⁸⁸ *Actas del proceso contra Pelagio* 65.

sectoria de una visión más cosmopolita, asumida mejor en el lado oriental⁸⁹.

Uno de los problemas que ambas posiciones irán arrastrando sin llegar a ninguna solución clara será la suerte de los niños decedidos sin bautizar. Los pelagianos les negaban la salvación, el reino de Dios, pero también repelían su condenación, considerándoles inocentes y relegándoles a algún ignoto lugar intermedio, que identificaron con la vida eterna, y que la teología medieval precisará como el limbo⁹⁰. El de Hipona lo pondrá todavía peor, pues apegado a estricta lógica los arrojaba a la perdición, si bien rebajándola lo más posible, una especie de condenación *light*, que si no era una contradicción en los términos tampoco había modo de saber en qué consistía⁹¹.

Asegura partiendo de la Biblia que si se excluye del pueblo a un niño no circuncidado, con más razón a un niño no bautizado, “la descendencia de un origen culpable nos condena”. Ironizan al vuelo sus adversarios: “entonces las nupcias son un mal, y el hombre engendrado en ellas no es obra de Dios”. Agustín replica que el bien de la naturaleza y el mal de la naturaleza viciada han quedado unidos a partir del pecado original, que el matrimonio es bueno pero la concupiscencia no, y es difícil su deslinde. Ellos contrarreplican: “¿por qué crea la bondad divina lo que poseerá la maldad diabólica?” Dios condena por la maldad, que degrada la naturaleza, pero no por la naturaleza misma, que no es eliminada por la maldad⁹².

Para Pelagio, el bien o el mal no nos viene de herencia, sino que lo vamos ejercitando nosotros con nuestras decisiones. “Nacemos con la capacidad para lo uno y lo otro, pero no llenos de ninguno de los dos, sin virtud y sin vicio”⁹³. Se infiere entonces que los niños nacen sin pecado, aunque no tanto que no necesiten el sacramento del bautismo, ni tampoco que se les prometa el reino de los cielos sin

⁸⁹ TESELLLE, *o.c.*, 1035. Se percibe por ejemplo en *Cartas* 4*,5.

⁹⁰ DH 224; *Los méritos y el perdón de los pecados* 1,30.55; 2,41. Agustín lo había defendido en su juventud (*El libre albedrío* 3,66).

⁹¹ “*Damnatione mitissima*” (*Los méritos y el perdón de los pecados*, 1,21).

⁹² *La gracia de Cristo*, 2,35ss.

⁹³ *Ibid.*, 2,14.48.

la redención de Cristo, como exagera Agustín. Éste le imputa haber mentido en Dióspolis “desvergonzadamente” para librarse de la condena: “Menciona la gracia ocultando su pensamiento bajo ambiguas generalidades, consiguiendo anular con el nombre de la gracia la culpación, evitando excitar susceptibilidades”⁹⁴.

El britano insiste en que no confía tanto en la libertad que llegara a hacer superflua la ayuda de la gracia. Se escudará en que “él mismo también afirma que el primer pecado no sólo dañó al primer hombre, sino de igual modo al género humano, no por trasmisión, sino por el ejemplo”⁹⁵.

En la polémica, da la impresión de que a Pelagio esto le parece secundario, que no merece la pena tratar, sin punto de comparación con la cuestión central de la libertad y la gracia. En el tribunal de Dióspolis responde displicente que si son ideas atribuidas a Celestio, entonces él mismo no tiene por qué responder, deberán ser los inculpadores quienes las afronten. Con todo, para tranquilizar al tribunal, asume que los niños son bautizados para el perdón de los pecados e incluso se une al anatema hacia los que sostengan lo contrario⁹⁶.

Agustín no se fía. Considera que aceptan el bautismo de los niños para la remisión de los pecados sólo para evitar el vilipendio de los cristianos, pero no porque crean que los niños nacen en pecado original. “Celestio en verdad se mostró en este error más resuelto, [...] y afirmó que el pecado original a ningún niño hace culpable”⁹⁷.

Para los pelagianos, la cuestión de la trasmisión del pecado original era opinable. Sostener lo contrario, como hacían ellos y otros, no era herejía. Y si fuera un error, tampoco sería para tanto, “no sería delito criminal, sino civil”⁹⁸, conceden jocosamente. Más bien, piensan que sus contrincantes partidarios del pecado original se oponen a la tradición católica mientras ellos no han inventado nada, de siempre

⁹⁴ *Ibíd.*, 1,40; también 1,7.23. “Engañó al tribunal palestino y por esta causa le parece que allí fue justificado” (2,9; asimismo, 2,11.13ss).

⁹⁵ *Ibíd.*, 2,16.

⁹⁶ *Actas del proceso contra Pelagio*, 23s.

⁹⁷ *La gracia de Cristo*, 2,2.

⁹⁸ *Ibíd.*, 2,26.

el pecado no es una cuestión de naturaleza sino de voluntad. Todo lo cual no obstaba para defender que se bautizase a los niños para el perdón de los pecados.

¿Qué les aportaba el bautismo? Es para que puedan recibir, por la fe de la Iglesia y su compromiso futuro, el reino de los cielos. En caso contrario obtendrían una vaga vida eterna, por eso dice que “los niños sin bautizar sé adónde no van, pero ignoro adónde van”⁹⁹. Agustín releva que si el bautismo es para el perdón de los pecados, no se entiende que se bautice a los niños, que no tienen pecado personal. Y por otro lado, ¿cómo se explica el sufrimiento, que también alcanza a los niños, si son inocentes y todo viene de un Dios bueno? Sólo el pecado original, un pecado incrustado en la naturaleza, una falla ontológica humana, puede dar una explicación satisfactoria.

Para el hiponense “la gracia no es la naturaleza dotada de libre albedrío, ni el conocimiento de la ley, ni tan sólo el perdón de los pecados, sino la gracia necesaria en cada uno de nuestros actos”¹⁰⁰. Por tanto, no sólo tienen un concepto opuesto de antropología sobre la capacidad natural humana de obrar el bien, sino igualmente una idea completamente distinta de gracia, para uno intervencionista o interior y para el otro auxiliadora o exterior. Además, lo que una parte llama posibilidad del bien la otra lo considera impecabilidad, que es lo mismo sin ser lo mismo, como la botella medio llena o medio vacía: lo primero habla de una potencialidad positiva, lo segundo constata la realidad negativa. Tampoco parecen hablar de la misma noción de impecabilidad, pues Pelagio sobreentiende que se trata de cuestiones serias y pecados graves, mientras Agustín incluye toda falta, también leve, síntoma de nuestra fragilidad esencial¹⁰¹. Es parte del enredo insoluble de la controversia, no suponen lo mismo tras las mismas palabras: libertad, pecado, gracia. Así no es posible, no ya poder entenderse, sino ni siquiera discutir.

Pelagio tiende más al racionalismo, y desde ahí aplica la fe. Agustín, sin abandonar el razonamiento, pone por delante la revelación

⁹⁹ *Ibid.*, 2,23.

¹⁰⁰ *Actas del proceso contra Pelagio*, 56.

¹⁰¹ *La naturaleza y la gracia*, 13; 45.

de la Escritura. Es “la ley de la mente” y la lógica contra “la ley del pecado” y el instinto, pues “la concupiscencia es el pecado que habita en nuestra carne”¹⁰².

En una corriente del pelagianismo late un impulso de igualdad social, la riqueza les parecería signo de injusticia, así que el perdón sólo sería posible repartiéndola. De ahí la acusación que les hacen, “los ricos no pueden alcanzar la vida eterna si no renuncian a todos sus bienes”¹⁰³. La desestabilización social que la condena de la riqueza implicaba era muy peligrosa para ellos, de hecho pudo ser una de las claves de la retirada del apoyo imperial y papal. Agustín les acusa de “fechorías cometidas con increíble audacia, según es fama, por una turba de desalmados seguidores de Pelagio” contra monasterios encomendados a san Jerónimo¹⁰⁴.

El pelagianismo no tuvo ninguna estructura eclesial, lo que le distingue de maniqueos y donatistas. Es una corriente teológica y espiritual sin jerarquía, culto ni templos propios. Perdurará tercamente en la discusión teórica, pero languidecerá como problema pastoral.

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA

¹⁰² *La perfección de la justicia del hombre*, 31; *La naturaleza y la gracia*, 28; *Actas del proceso contra Pelagio*, 20.

¹⁰³ CARUSO, *o.c.*, 459s, la asocia al pelagianismo siciliano, partiendo del remitente de *Cartas* 156, al que Agustín responde con *Cartas*, 157.

¹⁰⁴ *Actas del proceso contra Pelagio*, 66.